

# Les christianismes perdus et alternatifs

Partie III — L'Église primitive : de la communauté charismatique à l'institution

## Introduction : un christianisme qui n'existait pas encore au singulier

---

Le chapitre précédent, en suivant Daniel Boyarin, a montré que la frontière entre judaïsme et christianisme ne s'est pas dessinée d'un trait net au lendemain de Pâques, mais s'est construite lentement, par décantation, jusqu'à ce que des autorités des deux bords aient intérêt à la rendre étanche. Si la séparation d'avec le judaïsme fut tardive et négociée, il faut aller plus loin et reconnaître que, à l'intérieur même de ce qui se réclamait de Jésus, l'unité n'existait pas davantage. Au lieu d'un christianisme primitif homogène dont les hérésies seraient des dérives ultérieures, l'historiographie contemporaine décrit un foisonnement de **christianismes** au pluriel, en concurrence ouverte pendant près de trois siècles.

Ce constat n'est pas un détail d'érudition. Il touche au cœur même de la question que pose ce rapport : qu'est-ce qui, dans l'Église catholique d'aujourd'hui, demeure fidèle au message de Jésus, et qu'est-ce qui en relève d'un choix historique parmi d'autres possibles ? Car si l'orthodoxie qui a triomphé au IV<sup>e</sup> siècle n'était, au II<sup>e</sup> siècle, qu'une option parmi plusieurs — fût-elle déjà solidement structurée —, alors les doctrines, les Écritures et les institutions que nous tenons pour évidentes portent la trace de batailles gagnées, non d'une évidence donnée d'emblée. Comprendre les vaincus de ces batailles, c'est comprendre ce contre quoi l'Église s'est définie, et donc, en creux, ce qu'elle a choisi d'être.

Ce chapitre propose donc un parcours à travers les grands courants évincés ou marginalisés : les gnostiques chrétiens et leurs cosmologies vertigineuses, les évangiles apocryphes qui dessinent d'autres visages de Jésus, le marcionisme et son rejet de l'Ancien Testament, les judéo-christianismes fidèles à la Torah, et enfin le montanisme prophétique. Il s'achèvera sur l'analyse des stratégies par lesquelles la « grande Église » s'est constituée en orthodoxie. L'enjeu n'est pas de réhabiliter les perdants, mais de mesurer la part de contingence, de conflit et de décision qui a présidé à la formation de la foi commune.

## I. Une révolution historiographique : de l'hérésie déviante aux christianismes en concurrence

---

Pendant des siècles, l'histoire de l'Église ancienne s'est racontée selon un schéma simple, déjà fixé par les hérésiologues du IIe siècle : à l'origine se trouvait une vérité pure, transmise par les apôtres, et les hérésies n'étaient que des corruptions tardives, introduites par des esprits curieux ou orgueilleux. Ce récit a été ébranlé par l'ouvrage pionnier de Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934), qui renversait la chronologie : dans bien des régions, suggérait-il, ce que l'on appellera plus tard l'hérésie était en réalité la forme première et majoritaire du christianisme, et l'orthodoxie une importation ultérieure. Bart D. Ehrman a repris et popularisé cette intuition dans *Lost Christianities* (2003), en proposant le concept opératoire de **proto-orthodoxie** : non pas l'orthodoxie pleinement constituée, mais l'ensemble mouvant des positions christologiques et ecclésiologiques qui finiront par l'emporter aux conciles de Nicée (325) et de Chalcédoine (451), tout en n'étant, au IIe siècle, qu'une voie parmi d'autres.

La conséquence méthodologique est considérable. Étudier les christianismes alternatifs ne relève plus d'une histoire des erreurs, mais d'une exploration des possibles théologiques qui se sont affrontés avant que certains ne soient institutionnellement marginalisés. Ehrman insiste sur un point décisif : les ébionites, les marcionites, les valentiniens ne se vivaient nullement comme des hérétiques. Ils se percevaient comme les véritables héritiers de Jésus et des apôtres, possédaient leurs propres collections d'écrits réputés apostoliques, leurs propres communautés, leurs propres évêques. Si la proto-orthodoxie a triomphé, ce n'est pas, selon Ehrman, parce qu'elle aurait été de

manière évidente la seule forme authentique du christianisme primitif, mais parce qu'elle a su imposer ses critères de vérité — règle de foi, succession apostolique, canon scripturaire — et marginaliser ses concurrents.

Cette inversion de perspective s'accompagne d'une prudence accrue sur les catégories elles-mêmes. Le mot « gnosticisme », par exemple, est une création moderne, et **Michael A. Williams**, dans *Rethinking « Gnosticism »* (1996), a plaidé pour le démantèlement de cette catégorie qu'il juge douteuse. Elle amalgame, montre-t-il, des courants extraordinairement divers — depuis les séthiens radicalement anticosmiques jusqu'aux valentiniens beaucoup plus modérés — en leur prêtant une essence doctrinale unique que les sources ne justifient pas. Williams suggère de parler plutôt de « traditions de discours » spécifiques, séthienne, valentinienne, basilidienne, plutôt que d'un bloc gnostique homogène. La leçon vaut au-delà du seul gnosticisme : la proto-orthodoxie a partiellement construit son adversaire, en essentialisant l'« hérésie » et en radicalisant des oppositions — chair contre esprit, foi contre gnose, communauté contre élite — qui étaient dans la réalité bien plus poreuses.

Il faut enfin mesurer la difficulté documentaire. Jusqu'au XXe siècle, presque tout ce que l'on savait de ces courants venait de leurs adversaires : Irénée de Lyon, Hippolyte, Tertullien, Épiphane, Jérôme. Ces hérésiologues offrent parfois des descriptions précises, mais toujours dans une perspective de réfutation, insistant sur les aspects les plus choquants et systématisant des traditions fluides. La découverte de la bibliothèque de **Nag Hammadi** en 1945 — treize codices coptes du IVe siècle, traduisant des originaux grecs des IIe-IIIe siècles —, puis celle du Codex Tchacos contenant l'Évangile de Judas, ont radicalement modifié l'équilibre des sources, en donnant pour la première fois accès à des textes de première main, sans le filtre polémique de leurs détracteurs.

## II. Les gnosticismes chrétiens : Valentin, Basilide et la cosmologie du salut

---

Au cœur des christianismes alternatifs se trouvent les courants que la tradition a rassemblés sous l'étiquette de gnosticisme. Leur trait commun, par-delà la diversité que soulignait Williams, tient à l'idée que le salut passe par la **gnôsis** — une connaissance de la véritable divinité, de la structure du cosmos et de la nature de l'âme. Cette connaissance n'est pas une simple information ; elle est l'éveil de l'âme à sa propre origine divine, oubliée et prisonnière de la matière. La plupart des systèmes gnostiques chrétiens reposent sur une distinction fondamentale entre un Dieu suprême, transcendant et inconnu — parfois nommé Bythos, l'Abîme, ou Père inconnu — et un **démiurge**, artisan inférieur du monde matériel, fréquemment identifié au Dieu de la Genèse mais considéré comme ignorant, voire hostile.

Ce schéma résout à sa manière le problème du mal. Si le monde est imparfait, ce n'est pas que le Dieu suprême soit malveillant, mais que le cosmos n'est pas directement son œuvre : il procède d'une chute, d'un défaut survenu dans la chaîne des émanations divines. Dans de nombreux mythes, notamment séthiens, l'éon nommé **Sophia**, la Sagesse, cherche à connaître le Père au-delà de la mesure qui lui est assignée, tombe hors du plérôme — la plénitude divine — et engendre par sa passion un être imparfait, le démiurge. Celui-ci, ignorant sa propre origine, se croit le seul Dieu et façonne un monde matériel où il emprisonne des étincelles de lumière. Le salut consiste alors en la libération de cette lumière dispersée et son retour vers le plérôme. Hans Jonas a qualifié d'**anticosmisme** cette hostilité fondamentale au monde, conçu non comme le lieu de la révélation de Dieu mais comme son négatif.

Valentin, originaire d'Égypte et actif à Rome au milieu du IIe siècle, est le plus illustre de ces maîtres. Selon le récit qu'en donne Irénée, il déploie une cosmogonie où, à partir du Père primordial et de sa compagne, émanent trente éons organisés en couples mâle/femelle au sein du plérôme. La chute de Sophia y engendre la matière et le démiurge, et le drame cosmique consiste dans la restauration progressive de la lumière prisonnière. Mais le valentinianisme se distingue par une relative modération : le démiurge n'y est pas intrinsèquement mauvais, seulement ignorant, et il

coopère malgré lui à l'économie du salut. Sa christologie est subtile — le Christ est un éon descendu du plérôme, revêtant une forme « psychique » intermédiaire entre matière grossière et réalité spirituelle —, ce qui nuance la qualification de docétisme au sens d'un pur semblant. L'anthropologie valentinienne, enfin, est tripartite : les **hyliques** sont voués à la matière, les **psychiques** peuvent être sauvés par la foi et les œuvres, et les **pneumatiques**, porteurs d'une semence divine, sont seuls destinés à la plénitude.

Basilide, maître alexandrin du début du IIe siècle, illustre une autre variante. Connu surtout par Irénée et Clément d'Alexandrie, il rapporte l'origine de l'univers à un Père inengendré d'où procède une cascade d'entités — Noûs (Intellect), Logos (Verbe), Phronèsis (Intelligence) — formant une tétrade à la fois cosmologique et christologique, le Christ étant identifié au Noûs premier-né. Sa christologie verse dans le docétisme par un motif célèbre : Jésus n'aurait pas réellement souffert, mais Simon de Cyrène aurait été crucifié à sa place, tandis que Jésus, incorporel, se tenait à côté en riant de la méprise. L'enjeu est cohérent avec tout le système : le Christ céleste, pur intellect, ne peut s'unir véritablement à la chair et à la souffrance, comprises comme intrinsèquement mauvaises.

Un dernier témoin mérite attention, car il montre que les gnostiques ne rejetaient pas l'Écriture mais la relisaient intensément. La *Lettre à Flora* de Ptolémée, disciple de Valentin conservé par Épiphane, propose une exégèse hiérarchisée de la Torah : certains préceptes viennent du Dieu parfait, d'autres de Moïse, d'autres encore des anciens d'Israël, tous médiatisés par un démiurge juste mais inférieur. La Loi conserve ainsi une valeur, mais relativisée. Cette herméneutique allégorique, qui fragmente l'Ancien Testament en y distinguant plusieurs niveaux de divinité, entre en collision frontale avec la proto-orthodoxie, pour qui l'unité de Dieu implique l'unité du Dieu d'Israël et du Père de Jésus Christ. C'est précisément cette continuité que la polémique d'Irénée s'emploie à défendre.

### III. Les évangiles apocryphes : d'autres visages de Jésus

---

La bibliothèque de Nag Hammadi n'a pas seulement éclairé les systèmes gnostiques ; elle a révélé une floraison d'écrits qui se présentaient comme des « évangiles » sans appartenir au genre narratif des quatre canoniques. Recueils de paroles, dialogues de révélation post-pascale, homélies mystiques : ces textes attestent que le IIe siècle ne connaissait pas un seul modèle d'évangile, et que la figure de Jésus pouvait y être retravaillée comme révélateur de sagesse, interprète de l'âme ou médiateur d'une connaissance eschatologique, bien plus que comme Messie souffrant et rédempteur par sa mort. Elaine Pagels, dans *The Gnostic Gospels* (1979) puis *Beyond Belief* (2003), a fait de ces textes un dossier majeur du débat contemporain, en y lisant la trace d'un christianisme plus intérieur et expérientiel, en tension avec le christianisme institutionnel et sacramentel de la grande Église.

L'**Évangile selon Thomas** est le plus célèbre. Recueil de cent quatorze logia introduits par la formule « Jésus a dit », il ne comporte ni récit de Passion ni récit de résurrection, mais une succession de sentences sapientielles et énigmatiques. Le Jésus de Thomas appelle ses disciples à découvrir un Royaume « à l'intérieur de vous et à l'extérieur de vous », à une transformation de la perception plutôt qu'à une attente eschatologique. La datation reste débattue : certains défendent un noyau très ancien, peut-être pré-synoptique, comparable à la source Q, quand la majorité situe la rédaction finale entre 135 et 200. Pagels a opposé Thomas à l'Évangile de Jean comme deux modèles antagonistes : là où Jean valorise la foi en Jésus, Verbe incarné, et la médiation de l'Église, Thomas encourage la découverte de la lumière intérieure et une compréhension directe des paroles du maître, sans passage obligé par les structures institutionnelles.

L'**Évangile de Marie**, conservé dans un codex copte de Berlin, met en scène Marie — souvent identifiée à Marie de Magdala — comme destinataire d'une révélation particulière qu'elle transmet aux autres disciples. Le texte décrit l'ascension de l'âme libérée des passions à travers des puissances hostiles, mais son intérêt majeur tient à la scène de conflit qu'il rapporte : Pierre conteste qu'une femme ait pu recevoir un enseignement secret supérieur, tandis que Lévi prend sa défense en rappelant que le Sauveur l'a aimée plus que les autres. On y lit une valorisation de la figure

féminine comme réceptrice de la révélation, en tension avec la restriction progressive du rôle des femmes dans le ministère public, et une légitimité fondée non sur un mandat institutionnel mais sur la proximité spirituelle avec Jésus — exactement ce que la proto-orthodoxie cherchera à exclure au nom de l'autorité apostolique.

**L'Évangile de Philippe**, fortement marqué par la théologie valentinienne, n'est pas un récit mais une collection de réflexions mystiques où les sacrements — baptême, chrême, eucharistie, rédemption et « chambre nuptiale » — sont réinterprétés comme des mystères d'union de l'âme au Christ. Il témoigne ainsi, indirectement, de la présence de pratiques sacramentelles voisines de celles de la grande Église, mais resituées dans un cadre gnostique où leur efficacité dépend de la connaissance. Le texte est aussi connu pour ses allusions à Marie-Madeleine comme « compagne » de Jésus, allusions largement exploitées de manière sensationnaliste mais qui, dans le contexte valentinien, relèvent vraisemblablement d'une symbolique de l'union de l'âme pneumatique avec son double céleste.

**L'Évangile de Judas**, enfin, rendu public en 2006 à partir du Codex Tchacos, opère un renversement saisissant. Dialogue de révélation entre Jésus et Judas Iscariote, il fait de ce dernier non le traître infidèle mais le seul disciple qui comprend véritablement qui est Jésus : en le livrant, Judas permet de « sacrifier l'enveloppe humaine » et de libérer le Christ spirituel de sa prison corporelle, accomplissant ainsi paradoxalement le dessein divin. Le texte comporte surtout une charge polémique violente contre les dirigeants des communautés institutionnelles, tournant en dérision les clercs qui offrent des sacrifices au nom de Jésus en croyant servir Dieu alors qu'ils servent le démiurge. Cette critique suppose une structuration déjà avancée du clergé, ce qui situe la composition dans la seconde moitié du IIe siècle, et révèle que les gnostiques ne se vivaient pas comme une secte marginale mais comme la véritable Église spirituelle.

La recherche contemporaine s'accorde à reconnaître que ces apocryphes sont, dans l'ensemble, tardifs par rapport aux canoniques et ne peuvent guère servir de sources indépendantes majeures pour reconstituer la vie de Jésus. Ils demeurent néanmoins inestimables pour comprendre la

réception de sa figure, les imaginaires chrétiens et les débats internes sur l'autorité, le genre et la connaissance. Leur exclusion du canon, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, ne fut pas un tri purement littéraire mais une décision doctrinale et disciplinaire, indissociable de la construction de l'orthodoxie.

## IV. Marcion et les judéo-christianismes : deux manières opposées de traiter Israël

---

Si les gnostiques relativisaient l'Ancien Testament en le fragmentant, **Marcion de Sinope** poussa la rupture jusqu'à son terme. Fils d'évêque, venu à Rome au milieu du II<sup>e</sup> siècle avec une fortune considérable, excommunié vers 144, il fonda un réseau d'Églises qui se diffusa largement. Sa thèse est d'une cohérence implacable : partant de Paul, qu'il tient pour le seul apôtre authentique, et constatant le contraste absolu entre la Loi et l'Évangile, il en conclut à l'existence de deux dieux. D'un côté, le Dieu juste, colérique, créateur du monde et législateur de l'Ancien Testament ; de l'autre, le Dieu bon, inconnu, Dieu d'amour révélé en Jésus. Jésus n'est plus alors le Messie d'Israël accomplissant les prophéties, mais l'irruption inattendue d'un Dieu étranger, surgi sans racines dans l'histoire d'Israël.

Marcion fut probablement le premier à proposer explicitement un **canon** chrétien : un évangile, proche de Luc mais expurgé de tout élément jugé judaïsant — récits de naissance, généalogie, tentation au désert —, et dix épîtres de Paul. Son dualisme se distingue de celui des gnostiques : là où ces derniers posaient un Dieu suprême et un démiurge artisan d'un monde mauvais, Marcion oppose un Dieu juste, créateur légitime mais limité, et un Dieu bon étranger. Il maintient ainsi une lecture cohérente de l'Ancien Testament — les pages d'un Dieu jaloux et punisseur y trouvent leur place — mais en refuse l'autorité pour les disciples de Jésus.

La réaction de la grande Église à Marcion est l'un des épisodes les plus instructifs de la formation de l'orthodoxie. Intellectuellement, Irénée, puis Tertullien dans son *Adversus Marcionem*, réfutent sa doctrine en affirmant l'unité du Dieu créateur et du Père de Jésus, la valeur prophétique de l'Ancien Testament et l'accord de Paul avec les autres apôtres. Institutionnellement, l'Église se trouve contrainte de proposer un canon alternatif : non plus un seul évangile mais quatre, un corpus

paulinien élargi, et surtout le maintien de l'Ancien Testament comme première partie de la Bible chrétienne. Marcion, en somme, contribue paradoxalement à la consolidation de l'orthodoxie qu'il combat, en l'obligeant à expliciter ses critères. Comme le souligne Ehrman, le « problème du marcionisme » n'est pas un épisode clos : il met en lumière une tension constitutive — être à la fois enraciné dans l'histoire d'Israël et porteur d'une nouveauté radicale — que la proto-orthodoxie résout par le concept d'**accomplissement**, Jésus n'abolissant pas la Loi mais la portant à son sens plénier.

À l'exact opposé de Marcion se tiennent les **judéo-christianismes**, qui pèchent non par excès de rupture mais, aux yeux de la grande Église, par excès de fidélité à la Loi. Les **ébionites** — dont le nom dérive sans doute de l'hébreu *ebyônîm*, « les pauvres » — conjuguent un attachement rigoureux à la Torah, une christologie **adoptianiste** où Jésus devient Fils de Dieu par adoption au baptême en vertu de son obéissance parfaite, et un refus fréquent de la conception virginale, Jésus étant né de l'union de Joseph et de Marie afin de garantir sa descendance davidique. Ils manifestent un antipaulinisme marqué, tenant Paul pour un apostat de la Loi, et n'acceptent qu'une version hébraïque ou araméenne de Matthieu. Des travaux récents, comme ceux de Dominique Côté, ont nuancé cette présentation en montrant que certains courants ébionites concevaient le Christ comme une créature céleste préexistante incarnée en Jésus — ce qui les éloigne du pur « simple homme » mais maintient un refus de l'incarnation au sens fort d'un Logos consubstantiel au Père.

Les **nazôréens**, décrits par Épiphane et Jérôme, représentent une voie médiane plus difficile à cerner. Ils observent la Torah — circoncision, interdits alimentaires, sabbat —, reconnaissent l'unité de Dieu et l'élection d'Israël, mais admettent, contrairement aux ébionites, la naissance virginale, l'incarnation rédemptrice et la résurrection. François Blanchetière y voit un christianisme qui intègre des éléments de la christologie proto-orthodoxe tout en conservant un mode de vie juif. Pour Épiphane, leur seule différence avec les juifs est leur foi en Jésus, et leur seule différence avec les chrétiens, leur observance de la Loi. Ces courants montrent que, dans les premiers siècles, il n'allait nullement de soi que suivre Jésus impliquât l'abandon de la Torah — l'option d'une fidélité conjointe à Jésus Messie et à l'identité juive resta vivante longtemps avant d'être absorbée, en partie par le judaïsme, en partie par le christianisme, voire par l'islam naissant.

## V. Le montanisme : la prophétie contre l'institution

---

Le dernier grand courant alternatif ne porte pas sur les dogmes mais sur le régime de l'autorité, et c'est précisément ce qui le rend si révélateur des mutations de l'Église primitive. Né en Phrygie dans la seconde moitié du IIe siècle, le **montanisme** repose sur les prophéties de Montanus et de deux prophétesses, Priscilla et Maximilla, qui se présentent comme les porte-parole de l'Esprit Saint, annonçant l'imminence de l'Apocalypse et appelant à une pénitence radicale. Leur prophétisme extatique adopte parfois la première personne divine — « Je suis le Seigneur » —, ce qui scandalise des autorités ecclésiastiques y voyant une confusion entre le prophète et Dieu.

Le cœur du montanisme est la revendication d'un prophétisme continu et normatif. Montanus et ses prophétesses se considèrent comme les instruments par lesquels le **Paraclet**, promis dans l'Évangile de Jean, parle encore pour compléter la révélation et préparer l'Église à l'avènement du Royaume. Cette revendication s'articule à une eschatologie brûlante — on attend la descente de la Jérusalem céleste en Phrygie même — et à un rigorisme moral intense : refus de réadmettre les pécheurs graves après le baptême, refus des secondes noces, exaltation du jeûne, de la continence et du martyre. Le mouvement fut combattu non tant pour ses dogmes que pour l'autorité qu'il conférait à des prophéties échappant au contrôle des évêques.

Le cas de **Tertullien** est ici d'une richesse singulière. Cet auteur, qui rejoint le montanisme vers 207, attiré par la cohérence entre inspiration prophétique et exigence morale, est aussi le théoricien le plus rigoureux de l'autorité orthodoxe. Dans son *De praescriptione haereticorum*, rédigé avant sa conversion montaniste, il soutient que les hérétiques ne doivent même pas être admis à discuter les Écritures, car celles-ci appartiennent par droit aux héritiers de la tradition apostolique ; il propose une « prescription » au sens juridique romain, interdisant aux hérétiques de contester la propriété de la vérité. Que le même homme ait pu fonder la théorie de la soumission absolue à la tradition et rejoindre ensuite un mouvement prophétique tout en restant attaché à la *regula fidei* révèle que le montanisme n'était pas, à l'origine, une hérésie dogmatique, mais un schisme disciplinaire et charismatique.

L'enjeu profond du conflit est la **clôture de la prophétie**. L'Église épiscopale du IIe-IIIe siècle, structurée autour des évêques, presbytres et diacres, tend à encadrer le charisme prophétique en le soumettant au discernement de ses responsables. En revendiquant des prophéties publiques capables de contester les décisions épiscopales et d'introduire de nouvelles règles, le montanisme remet en cause ce monopole naissant. Sa condamnation par des synodes locaux marque un tournant : la révélation normative est désormais tenue pour close avec le Christ et les apôtres, et l'Esprit ne parle plus de manière contraignante que dans le cadre de l'Église, par la voix de ses pasteurs. Cette évolution est inséparable de la fixation du canon : une fois les écrits apostoliques reconnus comme norme ultime, la possibilité de nouvelles révélations publiques se réduit drastiquement.

## VI. La construction de l'orthodoxie : règle de foi, succession apostolique, canon et concile

---

Face à cette pluralité, la grande Église ne s'est pas contentée de réfuter ; elle a forgé un dispositif d'identification de la vérité qui repose sur quatre piliers articulés entre eux. Le premier est la **règle de foi** (*regula fidei*), résumé du message apostolique transmis dans la catéchèse baptismale : un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, contre les dualismes gnostiques et marcionites ; Jésus Christ, son Fils, réellement né, réellement crucifié, réellement ressuscité, contre le docétisme ; et l'Esprit Saint. Cette règle n'est pas un texte fixé d'emblée, mais une matrice de contenu, progressivement formalisée. Dès le début du IIe siècle, Ignace d'Antioche affirmait avec véhémence, contre les docètes, que Jésus avait « véritablement » souffert, car de la réalité de l'incarnation dépend la réalité du salut. Irénée donnera à cette intuition son armature théologique avec la doctrine de la **récapitulation** : seul un Christ vrai Dieu et vrai homme, assumant réellement notre chair, peut sauver ce qu'il assume.

Le deuxième pilier est la **succession apostolique**. Pour Irénée, la garantie de fidélité à la règle de foi réside dans la chaîne ininterrompue des évêques, successeurs des apôtres par la transmission de l'enseignement reçu. Il dresse la liste des évêques de Rome depuis Pierre afin de montrer que cette Église a conservé intacte la prédication apostolique, et que toute doctrine apparue tardivement, dans des cercles restreints, ne peut être qu'une déviation. L'accord de multiples Églises sur la même

règle de foi devient, à ses yeux, le signe de son authenticité, par contraste avec l'éclatement des doctrines gnostiques. Cette ecclésiologie se traduit institutionnellement par l'**épiscopat monarchique**, déjà promu par Ignace, qui exhorte à se soumettre à l'évêque et à ne célébrer l'eucharistie que sous sa présidence.

Le troisième pilier est le **canon des Écritures**. On a vu que sa formation est indissociable des controverses contre Marcion et les gnostiques : au canon réduit du premier, l'Église répond par un corpus plus ample, fondé sur l'apostolicité, l'orthodoxie, l'usage liturgique et l'antiquité ; aux multiples révélations secrètes des seconds, elle oppose la publicité des Écritures lues dans les assemblées. La première liste coïncidant exactement avec nos vingt-sept livres du Nouveau Testament n'apparaît qu'en 367, dans la lettre festale d'Athanase d'Alexandrie. Ehrman rappelle que cette histoire est aussi celle « écrite par les vainqueurs » : les écrits marcionites et gnostiques furent exclus, leurs communautés marginalisées, leurs livres détruits ou oubliés — ce qui explique que nous ne les connaissions que par des découvertes fortuites.

Le quatrième pilier, enfin, est la **définition conciliaire**. Les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381) culminent dans le symbole dit de Nicée-Constantinople, qui confesse un seul Dieu créateur du visible et de l'invisible — réaffirmant la bonté de la création contre les dualismes — et un Fils « engendré, non pas créé, consubstantiel (*homoousios*) au Père ». Les conciles suivants, jusqu'à Chalcédoine, élaboreront le langage technique de la nature et de l'hypostase pour penser l'union « sans confusion ni séparation » des deux natures du Christ. Ce vocabulaire dogmatique exclut d'un même mouvement les dualismes gnostiques, le rejet marcionite de la création, les christologies adoptionnistes des ébionites et les subordinationismes ariens. L'orthodoxie qui s'achève ainsi est tout à la fois scripturaire, symbolique et épiscopale — et elle s'accompagne d'un droit canon qui codifie les conditions d'exclusion et de réintégration des dissidents, faisant passer le mot *haireisis* de la neutre signification de « choix » à celle de « fausse croyance » condamnée.

## Conclusion : ce que les christianismes perdus changent pour lire l'Église

---

Ce parcours établit un fait que la mémoire ecclésiale a longtemps recouvert : l'orthodoxie n'a pas précédé les hérésies comme la lumière précède l'ombre. Elle s'est constituée *contre* des alternatives qui se réclamaient tout autant de Jésus, en sélectionnant des Écritures parmi d'autres, en privilégiant une christologie parmi plusieurs, en clôturant la prophétie au profit de l'autorité épiscopale. Chacun de ses quatre piliers — règle de foi, succession apostolique, canon, concile — porte la trace d'une polémique précise : la récapitulation d'Irénée répond aux docètes, l'unité des deux Testaments répond à Marcion, le canon quadruple répond à la fois à l'évangile unique de Marcion et à la prolifération apocryphe des gnostiques, la subordination de la prophétie à l'évêque répond au montanisme. L'orthodoxie est, en ce sens rigoureux, une réponse historique, façonnée par ses adversaires autant que par sa fidélité.

Cette lucidité historique n'affaiblit pas la foi chrétienne ; elle en éclaire au contraire les fondements pour la thèse même de ce rapport. Si l'Église catholique entend se réformer selon ses propres sources, elle doit reconnaître que ces sources comprennent non seulement le contenu retenu, mais aussi le geste de discernement qui l'a retenu. Or ce discernement révèle des critères que l'Église a elle-même posés comme normatifs : la fidélité à un Dieu unique créateur et sauveur, donc à la continuité avec Israël contre toute tentation marcionite ; la réalité de l'incarnation, qui inscrit le salut dans la chair et l'histoire contre tout spiritualisme désincarné ; la publicité de la révélation contre tout ésotérisme réservé à une élite ; et l'enracinement de l'autorité dans une transmission communautaire vérifiable. Ces critères constituent un test de cohérence que l'on peut retourner vers l'institution elle-même : une Église qui, sous d'autres formes, réserverait la vérité à une caste, dévaloriserait le monde et la chair, ou couperait son message de ses racines historiques, contredirait les principes mêmes au nom desquels elle a écarté ses concurrents.

Reste un cas que ce chapitre a frôlé sans le résoudre : celui des pratiques sacramentelles. On a vu l'Évangile de Philippe réinterpréter le baptême et l'eucharistie dans un cadre gnostique, et l'Évangile de Judas tourner en dérision un culte sacrificiel offert au nom de Jésus. Ces témoignages

obliquent vers une question que le prochain chapitre affrontera directement : comment le repas mémoriel des premières communautés, geste de partage et d'anamnèse, est-il devenu le sacrifice eucharistique au sens où l'entendra la théologie ultérieure ? La trajectoire que nous venons de tracer — d'une pluralité charismatique vers une institution doctrinale et culturelle — trouve dans l'évolution de l'eucharistie son terrain d'application le plus sensible, et peut-être le plus décisif pour mesurer la distance entre le geste de Jésus et la liturgie de l'Église.

*Sources principales utilisées dans ce chapitre : Bart D. Ehrman, Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew (2003) ; Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (1979) et Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas (2003) ; Michael A. Williams, Rethinking « Gnosticism »: An Argument for Dismantling a Dubious Category (1996) ; Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1934) ; Irénée de Lyon, Adversus haereses ; Tertullien, De praescriptione haereticorum et Adversus Marcionem ; Ignace d'Antioche, Lettres ; Dominique Côté (christologie ébionite) ; François Blanchetière (nazôréens) ; bibliothèque de Nag Hammadi et Codex Tchacos (Évangiles de Thomas, Marie, Philippe, Judas).*